

DIE TRADITIONSFRAGE IM ZEITGENÖSSISCHEN MUSLIMISCHEN DISKURS EIN AUTOBIOGRAPHISCHER FORSCHUNGSBERICHT

Immer wieder fällt dieser ominöse Verweis auf die islamische Tradition. Doch niemand kann genau sagen, was Tradition eigentlich bedeutet. Worüber wird da eigentlich geredet?

Amir Dziri



Die «Babouches» gelten als traditionelles marokkanisches Schuhwerk, das mittlerweile zum unverzichtbaren Utensil moderner Pop-Kultur geworden ist. Bedeutet diese Entwicklung das Ende einer alten Tradition oder sichert sie im Gegenteil ihr Fortbestehen?

© Martin Adams, Unsplash

Am Ende war ich ziemlich ernüchert. Als ich begann, mich wissenschaftlich mit dem Begriff der Tradition im Islam zu befassen, hoffte ich, Klarheit zu gewinnen und zu einem überlegten Gebrauch des Begriffs beizutragen. Zwar habe ich für

mich an Klarheit gewonnen. Aber was den Beitrag für die Allgemeinheit angeht, so musste ich am Ende eingestehen: der Verweis auf islamische Tradition ist so inflationär, dass kein wissenschaftlicher Diskurs dem etwas entgegensetzen kann.

Immerhin: Ich gelte nun als Experte zum islamischen Traditionsbegriff. Weil Kollegen:innen wissen, dass ich dazu geschrieben habe, sind sie in meiner Gegenwart mittlerweile bei der Verwendung des Begriffs sehr vorsichtig geworden. Ich selbst nehme es mir dagegen heraus, in boshafter Pauschalität von islamischer Tradition zu sprechen – sollte sich jemand daran stören, verweise ich auf mein Buch.

Aber beginnen wir von vorne. In Fernsehformaten, dem Feuilleton der Qualitätspresse, akademischen Symposien oder der Hinterhofmoschee von nebenan: Immer wieder fällt dieser ominöse Verweis auf *die* islamische Tradition. Jenen, die den Begriff verwenden, gelingt es oft schlagartig, ihre Zuhörenden in den Bann zu ziehen; ein hypnotischer Strudel, der absolute Zustimmung, ja Folgebereitschaft zu bedingen schien. Sich in einer Tradition zu wähen, erzeugte offensichtlich ein mächtiges Gefühl der Zugehörigkeit.

Doch ich fragte mich jedes Mal: Worüber reden die da eigentlich? Denn trotz seiner Häufigkeit sind sich jene, die den Begriff verwenden, nicht einig über seine Bedeutung. Dabei müsste Tradition doch einen fassbaren – wissenschaftstheoretisch würde man sagen: intersubjektiv zugänglichen – Gehalt haben? Und diejenigen, die darauf verweisen, müssen wissen, was dieser Gehalt ist?

Die Definition

Gegen begriffliche Unschärfe kennt das akademische Handwerk das Mittel der Definition. Definieren ist der erste Schritt zum Verstehen. Nun gut: Sowohl in der griechischen wie auch der lateinischen Antike meinte «Tradition» ursprünglich eine breit verstandene Übergabehandlung. Diese Praxis der Übergabe wird bereits im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in verbindliches Recht gegossen und meint jede Form von Übereignungsgeschäften im Alltag. Im gleichen Zeitraum entmaterialisierte sich der Gebrauch, sodass Tradition auch die transgenerationale Übergabe von nicht-materiellen, also geistigen, kulturellen oder religiösen Gütern einschloss.

Im Arabischen wird Tradition meist mit *turāt* übersetzt. Auch *turāt* beschreibt eine Übergabehandlung, die sich ursprünglich auf die Relation von Erblasser, Erbgut und Erbnehmer bezieht. Daraus abgeleitet lautet eine Definition von Tradition: «Alle möglichen

Formen von zeitlich zusammenhängenden geschichtlichen Zeugnissen, seien sie kultureller, sozialer, institutioneller, literarischer, künstlerischer, religiöser, politischer, ökonomischer oder technischer Art». «Islamisch» schliesslich ist ein Attribut, dass die Art und Weise der Formen näher beschreibt.

Doch die Definition reicht nicht, um zu erklären, warum der Begriff so eine tiefe Bedeutung hat für viele. Vor allem innerhalb der arabisch-muslimischen Welt tritt diese emotionale Facette der *qāḍiyyat at-turāt*, der sogenannten «Traditionsfrage», deutlich hervor: Während der 1960er- und 1970er-Jahre, vor dem Hintergrund der Erfahrung innenpolitischer Missstände und aussenpolitischer Rückschläge, fragte sich die breite arabische Öffentlichkeit, inwiefern das arabisch-islamische Erbe in der Lage sei, ihre Gesellschaften in eine prosperierende Zukunft zu führen.

Die Rückkehr zur islamischen Tradition wurde für viele zur Antwort auf diese Frage: Erst, wenn die arabisch-muslimischen Gesellschaften sich selbstbewusst zu ihren historischen Wurzeln bekennen, würden sie das Potenzial ihres kulturellen Erbes vollständig entfalten können. Die nostalgische Überhöhung der goldenen Ära der islamischen Zivilisation, als die zumeist das Abbasiden-Kalifat zu seinem Höhepunkt im 11. und 12. Jahrhundert gilt, ist zur Kehrseite eines breiten Gefühls des zivilisatorischen Rückstandes in der Moderne geworden. Und der Verweis auf die islamische Tradition zum Gefäss, in dem die Sehnsucht nach Bedeutung, der Wunsch nach Grösse und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft transportiert werden.

Bewunderung und Abneigung der westlichen Moderne

Die arabisch-muslimische Selbstbehauptung war zugleich von Bewunderung und Abneigung der westlichen Moderne geprägt. Zu dieser Ambivalenz gehört das Momentum von Imitation und Originalität. George Tarabichi spricht hier von einer «doppelten anthropologischen Wunde», die der Westen den Arabern zugefügt hätte. Nicht nur hätte sich der westliche Mensch zum Mittelpunkt der Welt erhoben. Die Vorherrschaft des Westens bedeutete für die arabische Welt auch, erklären zu müssen, warum die arabische Moderne gescheitert, die Araber sich gar zurückentwickelt hätten. Seither seien die arabischen

Gesellschaften im Dilemma: Entweder sie imitieren die westliche Moderne oder sie imitieren ihre eigene vergangene Grösse – in beiden Fällen jagen sie einem Schatten nach.

In dieser Gemengelage forderte der ägyptische Religionsphilosoph Ḥasan Ḥanafī eine Generalrevision der arabisch-islamischen Tradition (hier angeführt nach seinem Hauptwerk: «Tradition und Erneuerung», arab. *at-turāt wa-t-tağdīd*). Ḥanafī, in seinen frühen Jahren ein Anhänger der ägyptischen Muslimbrüder, entwickelte die Vorstellung eines revolutionären Glaubens. Propheten seien Reformer ihrer Zeiten gewesen, um soziale Missstände zu beheben, so Ḥanafī. Solche Missstände erkennt er auch in den arabischen Gesellschaften des späten 20. Jahrhunderts viele: etwa Korruption, Despotismus, Ungerechtigkeit, Armut. Nur die Vision einer «islamischen Linken», in der sozialrevolutionäre und islamische Werte Hand in Hand gehen, könne die arabisch-islamische Welt aus den Fängen des inneren Despotismus und des äusseren Imperialismus befreien.

So sehr Ḥanafī die Einheit islamischer und sozialistischer Weltanschauung postulierte, so sehr sah er sich Angriffen beider Lager ausgesetzt. Für den islamischen Konservatismus bedeuteten Ḥanafīs Anleihen aus dem Sozialismus eine unzulässige Relativierung aufgrund seiner atheistischen Grundhaltung. Zwar schätzte die muslimische Welt den sowjetischen Sozialismus lange als aussenpolitisches Gegengewicht zum amerikanischen Liberalismus. Aber die in der islamischen Geistesgeschichte lange vorherrschende Gleichstellung von Materialismus und Atheismus setzte dem Sozialismus als innere Werteordnung muslimischer Gesellschaften enge Grenzen.

Für arabische Säkularisten blieb Ḥanafī zu stark im religiösen Denken verwurzelt. Ihm folgte die Unterstellung, in Wahrheit einer islamistischen Gesellschaftsordnung nachzusinnen. Den arabischen Regimen kam Ḥanafīs Zermürbung zwischen den politischen Fronten gelegen – fürchteten sie doch, dessen revolutionärer Funken könnte auf grössere Teile der Bevölkerung überspringen.

Wegen Ḥanafīs Kritik am gegenwärtigen Verständnis des Islam fühlten sich auch die offiziellen Vertreter des ägyptischen Islam in ihren religiösen Führungsansprüchen herausgefordert. Noch im Jahr 2014, also knapp 30 Jahre nach der Erstveröffentlichung von «Tradition und Erneuerung», sah sich der Grossgelehrte der renommierten Al-Azhar-Universität in Kairo, Scheich Aḥmad aṭ-Ṭayyib, berufen, eine Replik auf Ḥanafī zu verfassen.

In seinem Band «Tradition und Erneuerung. Diskussion und Replik» (*at-Turāt wa-t-tağdīd. Munāqašāt wa-rudūd*) demontiert er Ḥanafīs Reformprogramm. Um der aktuellen islamischen Deutung mehr Flexibilität einzuräumen, hatte Ḥanafī auf die Lebensumstände und Wirklichkeitskontexte der Menschen hingewiesen: eine Tradition, die eben jene Wirklichkeitskontexte ihrer Anhänger nicht berücksichtige, sei blosser Selbstzweck und mit der Bestimmung des Islam als Befreiung des Menschen nicht vereinbar.

Aṭ-Ṭayyib schmettert diese Forderung ab: Nicht der Islam müsse am Massstab gegenwärtiger Wirklichkeit reformiert, sondern die gegenwärtige Gesellschaft nach den Massstäben des Islam umgewandelt werden. Die Missstände der islamischen Welt seien nicht dem Islam anzulasten. Sie zeigten im Gegenteil, dass es an Islam fehle. Aṭ-Ṭayyib bedient sich hier eines populären Denkmusters, wonach religiöse Aktualisierung nicht die konstante Neuverhandlung zwischen Glauben und Gesellschaft meine, sondern die Anwendung einer in der Vergangenheit vollendeten Norm auf die heutige Gesellschaft.

Die Replik von Aḥmad aṭ-Ṭayyib auf Ḥasan Ḥanafī, die bisher wenig wissenschaftliche Rezeption erfuhr, öffnete mir die Augen für einige Kernthemen der arabisch-muslimischen Traditionsdebatte. Aṭ-Ṭayyibs und Ḥanafīs Positionierungen könnten nicht gegensätzlicher, und trotz aller formalen Höflichkeiten nicht unversöhnlicher sein.

Substantieller und medialer Traditionsbegriff

Sowohl Ḥanafī als auch aṭ-Ṭayyib stimmen zwar überein, dass Tradition kein Selbstzweck sei. Blickt man jedoch genauer auf die Ausführungen von aṭ-Ṭayyib, wird deutlich, dass er im Grunde die islamische Tradition doch als Selbstzweck versteht. Um zu verstehen, warum, half mir die Unterscheidung von *substantiellem* und *medialem* Traditionsbegriff. Der mediale Traditionsbegriff legt den Fokus auf die Übergabehandlung. Erst die Interaktion zwischen gebender und nehmender Person ermöglicht den Gesamterfolg der Übergabe: die Traditionssicherung. Die nehmende Person verharrt allerdings nicht in Passivität, sondern nimmt aktiv an. Sie empfängt bewusst, und modifiziert dadurch bereits das Traditionsgut entsprechend ihrer eigenen biografischen Erfahrungen.

Dagegen setzt der substanzielle Traditionsbegriff den Schwerpunkt auf die Unveränderlichkeit der Tradition. Diese Unveränderlichkeit wird durch die inhärente Höherwertigkeit der Tradition begründet. In diesem Punkt kommt zum Vorschein, was religiöse Traditionstheorien von nicht-religiösen unterscheidet: Die transzendente Stiftung der Tradition, also die religiöse Offenbarung, impliziert eine Schutzbedürftigkeit, da sie dem Menschen ein Heilswissen garantiert, das nirgendwo anders in solcher Reinform gefunden werden könne.

Genau von diesem Verständnis geht aṭ-Ṭayyib aus, wenn er Ḥanafīs Versuche einer stärkeren Berücksichtigung aktueller Wirklichkeitsverhältnisse zurückweist: Die islamische Tradition beruht auf einer göttlichen Stiftung und eröffnet Zugang zu heilsrelevantem Wissen. Deswegen dürfe sie sich nicht an den Bedürfnissen der Menschen orientieren – die Menschen müssten sich nach ihren Geboten richten. So sehr Ḥasan Ḥanafī in seinen leidenschaftlichen Bemühungen, der arabisch-islamischen Tradition neues Leben einzuhauchen, zuzustimmen ist, muss er sich in diesem Punkt doch der Kritik aussetzen, die Tragweite des Transzendenzbezugs zu wenig berücksichtigt zu haben.

Die Debatte zwischen Aḥmad aṭ-Ṭayyib und Ḥasan Ḥanafī ist für die arabisch-islamische Traditionsfrage repräsentativ. Sie erlaubte es mir, zentrale Diskussionslinien herauszufiltern: Der Gegensatz von medialem und substantiellem Traditionsbegriff, das Verhältnis von historischer Stiftung und gegenwärtigen Lebenswirklichkeiten und der in religiösen Traditionsbegriffen notwendig enthaltene Transzendenzbezug.

Dieselbe Debatte steht aber auch für die weiterhin undurchsichtige Vermischung unterschiedlicher Anliegen. Dies wird etwa am Begriff *aṣāla* (Authentizität) deutlich. Mit Blick auf den Bedarf nach kultureller Selbstbehauptung, verweisen arabische Autoren hier auf die Selbstgenügsamkeit arabisch-islamischer Zivilisation. Alles, was es brauche, um den Sprung in eine prosperierende Zukunft zu schaffen, sei bereits innerhalb der arabisch-islamischen Kultur angelegt.

Religiöse Stimmen verweisen dagegen auf *aṣāla*, um die Überlieferungstreue islamischer Textstücke zu bekräftigen. Die Bestätigung der Authentizität einer Überlieferung, wie etwa bei Yūsuf al-Qaraḍāwī, dient dazu, die islamische Tradition gegen Kritik der Korruption abzusichern. Die Konjunktur des Au-

thentizitätsbegriffs kennt aber noch eine weitere, und zwar jugendkulturelle Dimension. Echtheit wird hier zum Kriterium identitärer Glaubwürdigkeit, deren Antipode das Fake-Sein ist.

Authentische Tradition

Authentische Tradition dient so der Legitimierung von Zugehörigkeit und Abgrenzung, weil sie über ein historisches Alter verfügt und so der schnelllebigen Laune des Zeitgeistes entzogen sei. Globale Subkulturen, gerade auch muslimische, nehmen diese Dialektik im Traditionsbegriff um Glaubwürdigkeit und Entfremdung auf und nutzen sie zur Generierung von Lebensorientierung. So wird auch an diesem Beispiel deutlich, wie sehr die Bandbreite an verschiedenen Intentionen im Verweis auf islamische Tradition zum Tragen kommt.

Diese Vermengung von Aspekten der zivilisatorischen Selbstbehauptung, religiöser Aktualisierung und jugendkultureller Persönlichkeitsentwicklung durchzieht die arabisch-muslimische Traditionsdebatte, und macht es schwierig, eine präzise Diskussion zu führen. Dies ist der Grund, warum ich am Ende zu der Einsicht gelange, dass islamische Tradition eben vor allem eine subjektive oder kollektive emotionale Konfiguration ist.

Die drei Dimensionen der Traditionsdebatte – kulturelle Selbstbehauptung, religiöse Aktualisierung und Jugendkultur – lassen sich im Hinblick auf dieses Kriterium analysieren. Auf individueller Ebene zeigt Tradition das Bedürfnis nach Verwurzelung und eines Von-Irgendwo-Herkommens. Auf zivilisatorischer Ebene ist sie Sinnbild der Suche nach einem Platz in der Weltgemeinschaft. In religiöser Hinsicht zeigt sie das Bemühen, eine Balance zwischen dem Geist der Offenbarung und der gelebten Wirklichkeit zu finden.

Versteht man Tradition als eine emotionale Konfiguration statt nur als ein theoretisches Konstrukt, werden sowohl die enormen Potenziale wie auch die Gefahren der Anbindung an Tradition erkennbar. Theodor Adornos Warnungen vor der Obskurität von Tradition haben diesbezüglich tiefe Eindrücke hinterlassen. Er spricht von einem «Verdunkelungspotenzial» der Tradition: durch die komplexbehaftete Selbstüberhöhung des Menschen und das Gefühl, in

der Mächtigkeit einer überzeitlich gültigen Tradition zu stehen, berge sie die Gefahr, kritisches Bewusstsein und ethisches Gewissen zu unterdrücken.

Adorno schreibt im unmittelbaren Nachwirken der Verbrechen des Nationalsozialismus. Er weiss, welches Verblendungspotential von Tradition ausgehen kann. Gleichzeitig geht es ihm nicht darum, das Bedürfnis des Menschen nach Traditionalität an sich zu beseitigen. Doch es sei nötig, sie ständig zu hinterfragen: «Keine [Tradition] ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch der Unmenschlichkeit».

Doch auch innerhalb der islamischen Traditionsdebatte gibt es Stimmen, die sich eigenständig zwischen den Haltungen Ḥanafis und at-Ṭayyibs positionieren. Beim marokkanischen Philosophen Muḥammad ‘Ābid al-Ġābrī fand ich eine bemerkenswerte Entsprechung von Adornos Gedanken: «Nicht die Tradition dürfe den Menschen beherrschen, sondern der Mensch müsse die Tradition beherrschen»; permanente Kritik sei der Garant, die normative Kräftekonzentration, die jeder Tradition immanent ist, zugunsten des Menschen umzukehren. In dieser Hinsicht fand auch meine eigene wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition ein versöhnliches Ende.



Amir Dziri wurde 1984 in Tunis geboren und ist in Deutschland aufgewachsen. Nach seinem Studium der Islamwissenschaft an der Universität Bonn, wurde er wissenschaftlicher Mitarbeiter in Islamwissenschaft an der Universität Erfurt, später am Zentrum für Islamische Theologie an der Universität Münster. Nach seiner Promotion wurde er auf die Professur für Islamische Studien an die Universität Freiburg i. Ü. berufen. 2020 machte er den Master in Hochschul- und Wissenschaftsmanagement an der WWU Weiterbildung GmbH und forscht seither zu religiösem Denken und zur Geistes- und Kulturgeschichte des Islams im Horizont gegenwartsrelevanter Fragen.

Amir Dziri

**LA QUESTION DE LA TRADITION
DANS LE DISCOURS MUSULMAN
CONTEMPORAIN**

**UN RAPPORT DE RECHERCHE
AUTOBIOGRAPHIQUE**

Cette référence de mauvais augure à la tradition islamique revient sans cesse. Mais personne ne peut dire exactement ce que signifie la tradition. De quoi parle-t-on?

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Adorno, Theodor W. «Über Tradition». In *Gesammelte Schriften*, Band 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- at-Ṭayyib, Aḥmad. *At-Turāt wa-t-taġdīd. Munāqaṣāt wa-ruḍūd* (Tradition und Erneuerung. Anfragen und Widerlegungen). Kairo: Dār al-Quds al-‘Arabī, 2016.

- Dziri, Amir. *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*. 1. Auflage. Berlin: De Gruyter, 2023.
- Ḥanafī, Ḥasan. *At-turāt wa-t-taġdīd* (Tradition und Erneuerung). 4. Auflage. Al-mu’asasa al-ġāmi’a li-d-dirāsāt wa-n-naṣr wa-t-tawzī’: Beirut, 1992.
- Wiedenhofer, Siegfried. «Traditionsbegriffe». In *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*, herausgegeben von Torsten Larbig und Siegfried Wiedenhofer. Münster: LIT, 2005.
- Tarabishi, George, «Die anthropologische Wunde in unserer Beziehung zum Westen». In *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, herausgegeben von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi. München: Beck, 1998, S. 72–83.
- al-Ġābrī, Muḥammad ‘Ābid. *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa. Dirāsāt wa-munāqaṣāt*. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiya, 1991.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Kayfa nata‘amal ma’a t-turāt wa-t-tamadhub wa-l-iḥtilāf*. Kairo: Maktaba Wahba, 2001.